

CHINY: SFERY DUCHA, MYŚLI I REALIÓW GOSPODARCZO-STRATEGICZNYCH WOKÓŁ CHIN

Sławoj Szynkiewicz

CYWILIZACJA AZJI ŚRODKOWEJ

Tylko porównując się z Azją,
istnieje Europa...
Koczujemy na spotkanie siebie,
rozpoznając się w sobie.
(Olłas Sulejmenow, *Andrzejowi Wozniesiowskiemu*,
tłumaczenie własne Sławoj Szynkiewicz)

Wstęp

Granica między Europą i Azją istnieje wyłącznie w sensie kulturowym i brakuje jej wyraźnego wyznacznika topograficznego. Nawet kulturowe rozgraniczenie jest wątpliwe, gdyż wydarzenia dziejące się w Azji Środkowej miały reperkusje na obszarze Bizancjum, cywilizacji rzymskiej, zachodniej Europy czy księstw ruskich. Typowy dla regionu Jedwabny Szlak przekraczał istotne granice fizyczne, polityczne i kulturowe, musiał więc w konsekwencji przyjmować odpowiednie dla nich strategie działania.

Region ten wyróżnia się równoleżnikowym pasem szerokiego stepu, od Mandżurii po puszcę węgierską, dlatego społeczności wyposażone w konie nie miały przeszkód natury komunikacyjnej, by szybko znaleźć się w dowolnym punkcie owego pasa. Dzięki temu łatwo rozchodziły się informacje, przemieszczały oddziały zbrojne, towary oraz idee.

Stepowy teren sprawiał, że jego racjonalne wykorzystanie gospodarcze sprowadzało się przede wszystkim do koczowniczego pasterstwa, ale się do niego nie ograniczało, gdyż enklawy znacznego nawodnienia oraz wykorzystanie technik irygacyjnych umożliwiły powstanie swoistych oaz oferujących warunki dla

wydajnego rolnictwa. Oba te typy gospodarowania występowały obok siebie, z liczącą przewagą pasterzy. Dzięki temu współistniały dwie cywilizacje – osiadła i nomadyczna, zasadniczo odmienne, jeśli chodzi o zasady organizacji społecznej, wyposażenia technicznego oraz różniące się orientacją w zakresie wyborów intelektualnego rozwoju i formowania mentalności, które determinowały rodzaj wyznawanego światopoglądu oraz kulturowanych wartości. Ich suma składała się na wspólną cywilizację środkowoazjatycką.

Termin „cywilizacja” w odniesieniu do tego obszaru może zaskakiwać eurocentrycznie nastawionego czytelnika, którego wykształcenie historyczne przyzwyczaiło do stereotypów o wędrownych ludów ze wschodu, wypełnionych krwawymi najazdami i brutalnym niszczeniem dorobku kultur zachodnich. Jest to upraszczające myślenie, trudne do przezwyciężenia bez wiedzy o zróżnicowaniu kultur i wyznawanych przez nie wartości. Dopiero ona pozwala zrozumieć zachowania powstałe w odmiennym systemie etycznym.

UNESCO, które opublikowało sześciotomowe wydawnictwo *Cywilizacje Azji Środkowej*¹, nie miało wątpliwości, że region reprezentuje nawet kilka cywilizacji, chociaż można wobec nich stosować odmienne definicje zrelatywizowane do typu kultur występujących na tym terenie.

Grecy, którzy wprowadzili termin „barbarzyńcy” na określenie obcych kultur, zasugerowali nam, że obcy są gorsi, tym bardziej, im bardziej odlegli kulturowo. Sami na terenie Peloponezu akceptowali odmienności i obcość, gdyż byli przyzwyczajeni do różnych stylów życia. Grecy hołdowali więc rozbieżnym konwencjom obyczajowym, co oznacza, że do cywilizacji można przystąpić mimo tych różnic, wskutek czego – przynajmniej w zakresie kultury materialnej – Europa, Azja Zachodnia, Iran, Indie i Chiny pod koniec średniowiecza osiągnęły porównywalny poziom rozwoju technologicznego, a w wymiarze konsumpcyjnym podobny zakres dążeń do ułatwień bytowych w sferze wygód, zamiłowania do luksusu i rozrywek.

Toteż pas środkowoazjatycki od południowego skraju tajgi po góry Tien-szan i od Mandżurii po Morze Kaspijskie, a w późnym średniowieczu sięgający Budapesztu, wyznacza obszar specyficznej cywilizacji wyróżnionej przez kryterium gospodarcze, w którym środkiem produkcji są trawy stepowe lub irygowane gleby. Takiej cywilizacji nie znajdziemy w literaturze, która uznaje jedynie cywilizację rolniczą. Azja Środkowa jako obszar słabo nawodniony nie nadaje się do upraw rolnych poza oazami szczęśliwie położonymi u źródeł oferujących obfitszy poziom wilgoci. Region ma kilka rzek o dużym wolumenie wody, lecz szybko wysychających w wysokich temperaturach, przed czym chroni odpowiednio skonstruowana sieć kanałów.

¹ Vadim M. Masson, Ahmad Hasan Dani (red.), *History of Civilizations of Central Asia*, t. 1–6, UNESCO Publishing, Paris 1994–2005.

Wytworzył on swoją specyfikę odróżnialną od innych regionów świata, powołał do życia struktury kulturowe umożliwiające funkcjonowanie mimo nieprzejaznego środowiska, i na koniec, pozwolił pojawić się trzem osobom, których imiona napawały strachem, a zarazem podziwem i które zmieniały losy Europy oraz Azji. Byli to Attyla (około 406–453) – władca Hunów, który najechał Europę, Czyngischan (1155–1227) i Tamerlan (1336–1405). Nie będziemy zajmowali się ich biografiami, ponieważ naszym celem jest śledzenie procesów, toteż ich rola pozostaje jedynie ilustracyjna.

Chociaż jednostka może być geniuszem i inicjatorem procesów dziejowych, to by je przeprowadzić, musi dysponować siłą wykonawczą, która swoją masą wymusza ich spełnienie. Tą siłą są zbiorowości społeczne, czyli populacje zarażone ideą realizacji konkretnego celu. Z takimi zbiorowościami będziemy mieli do czynienia w niniejszym tekście, a termin „populacja” będzie się pojawiał w niesprecyzowanym znaczeniu środowiska połączonego pragnieniem przetrwania, zdobycia lepszych warunków istnienia, czyli urzędzenia się w przestrzeni życiowej, a na dodatek powiązanego wspólnotą przywództwa politycznego i językową w sensie zdolności komunikowania się.

Ostatnie zdanie charakteryzuje systemy polityczne występujące na omawianym obszarze. Ich podstawą były amorficzne populacje organizowane w krótkotrwałe na ogół państwa lub szybko rozpadające się imperia. Inwencja organizacyjna należała do ambitnych jednostek, które zdołały podporządkować spokrewnione kulturowo grupy ludności, zwane w literaturze plemionami – terminem nieprecyzyjnym i dlatego wadliwym. Były to płynne zbiorowości, które trwały dopóki ich inicjator i władca dysponował siłą sprawczą. Wzorem dla ich powstania były struktury krewniacze, nazywane zwykle rodami, gdyż genealogicznie przekazywane pokrewieństwo, uzupełnione przez więzi terytorialne, stanowiło fundament współpracy i zaufania społecznego w warunkach powszechnej niestabilności wywołanej ścieraniem się ambicji aspirujących polityków. Do genealogii odwoływali się też twórcy państw czy imperiów, którzy chcieli zapewnić trwałość swojemu władztwu, tworząc dziedziczne dynastie. Były one na ogół nietrwałe, ale sprowokowały historyków do stworzenia koncepcji arystokracji stepowej. W jednym tylko wypadku ten termin znajduje uzasadnienie, mianowicie w odniesieniu do linii pochodzeniowej Czyngis-chana. Powoływali się na nią wszyscy twórcy formacji państwowych niezależnie od swego pochodzenia. Tworzyli w ten sposób fikcyjne, acz nośne symbolicznie przesłanki mające legitymizować ich władzę. Jedynie w osiadłych społeczeństwach mit Czyngis-chana nie działał i tam powstawały niezależne od niego własne dynastie.

Jeśli koczownikom (na przykład Mongołom lub Kazachom) udało się stworzyć trwałą państwowość, rozwijał się tam kult państwa jako odrębna ideologia,

obudowana rozległą symboliką zarówno w folklorze, kodeksach prawnych, jak i w znakach materialnych (choćby buńczuki). W przednowoczesnej Eurazji nie powstał wszakże graficznie przedstawiany herb państwa. Jednak organizacja typu państwowego dominowała w myśleniu politycznym koczowników, twórcy imperiów kierowali się zaś zasadą oparcia ich na idei totalnej wspólnoty z pominięciem więzów krewniczych. Dlatego już Czyngis-chan przystąpił do demontażu relacji rodowych jako zbyt partykularnych i zastąpił je strukturami wojskowymi zwanymi *tumenami*, czyli społecznościami zdolnymi wystawić 10 tys. wojowników. Dały one początek terytorialnej organizacji, która w czasach pokojowych przerozdziła się we wspólnoty regionalne. Do dziś wyznaczają one tożsamość społeczną, wspomaganą dodatkowo pamięcią genealogiczną.

Azja Środkowa pojawiła się w czasach historycznie obserwowalnych z wyrażnie wyodrębnioną wspólnotą ludności indoeuropejskiej na obszarze między Uralem i Morzem Kaspijskim, zindywidualizowaną już jako mówiąca językami irańskimi. Jeszcze przed naszą erą ludność iranojęzyczna rozprzestrzeniła się daleko na wschód – jej obecność dokumentowana jest źródłami archeologicznymi z I tysiąclecia p.n.e. na północno-zachodnich obszarach dzisiejszych Chin (konkretnie w Sinkiangu). W tej ekspansji pociągnęła za sobą inne segmenty indoeuropejskie, które wkrótce zanikły, najprawdopodobniej wchłonięte przez sąsiadów. Od północy musiała ona kontaktować się z ludnością Syberii, o której wiemy niewiele, bo pozostawiła niejednoznaczne ślady archeologiczne. Z kolei od wschodu i południa jej sąsiadami były mało aktywne wówczas w makropolityce ludy tureckie, mongolskie, mandżurskie i tybetańskie. Proporcje tej aktywności odwróciły się w pierwszej połowie I tysiąclecia n.e., gdy z terenu zachodniej Mongolii wyrzucili się Turcy, spychając Irańczyków na powrót w stronę ich kolebki na zachodzie.

Turcy ci, reprezentowani przez Awarów i Hunów, dynamicznie zadomowili się na krótko w Europie. Nie pozostawali w tyle również Irańczycy, głównie Scytowie i Sarmaci – ich wpływ odcisnął się też w kulturze i tradycji historycznej Europy. Nie był on wspierany podbojem politycznym, gdyż Scytowie ograniczali się do budowania swoistego imperium kulturowego, sięgającego po Sinkiang i Ordos w Mongolii Południowej, gdzie także rozwijała się współtworzona przez nich sztuka „stylu zwierzęcego” (kutyh w metalu dekoracyjnych wyrobów o motywach animalistycznych). Powstała ona w swoistej kooperacji z sąsiadującymi Turkami, co wskazuje na intensywność współżycia ludności odmiennego pochodzenia, charakterystycznego dla Azji Środkowej².

² Prawdopodobnie stąd wzięła się popularność zoomorficznych motywów w sztuce ludów germańskich i celtyckich, co sugeruje ich podobieństwo stylistyczne do wyrobów z kręgu środkowoazjatyckiego. Wskazują one na wpływ ludów iranojęzycznych na kultury europejskie.

Terminy takie jak Turcy czy Irańczycy należy rozumieć w sensie językowym, nie etnicznym. Rozróżnienie etnosów dla owego czasu nie ma znaczenia, gdyż nie istniała wówczas etniczność w naszym dzisiejszym rozumieniu. Grupy te nie były trwałe i formowały się na ogół spontanicznie, przekraczając granice kultur i języków, kierując się głównie wymogami tzw. polityki stepowej, czyli walki o władzę, dla której różnice etniczne nie były istotne.

Agora kultur – wymiana kulturowa

Eurazja jest kontynentem szczególnym, dochodziło w niej do mieszania się gatunków hominidów. W górach Ałtaju niedawno odkryto szczątki *Homo orcus*, trzeciej formy gatunku *homo*, zwanej człowiekiem z jaskini Denisowa, który utrzymywał kontakty z europejskimi neandertalczykami i krzyżował się z nimi około 40 tys. lat temu. Również u pewnych grup *Homo sapiens* w Azji stwierdzono obecność DNA tegoż denisowczyka, świadczącego o bezpośredniej styczności obu tych gatunków, a w sumie wszystkich trzech. Kontakty euro-azjatyckie trwały też w kolejnej epoce neolitycznej, udokumentowane w genach Ötziego, człowieka z lodowca w Alpach Wschodnich sprzed ponad 5300 lat. Wszystko to działo się dzięki szlakom komunikacyjnym wpisanym w geografii regionu.

Być może nie były one stałe, ale utrzymywały się w okresach późniejszych. Wymiana demograficzna i kontakty między różnymi populacjami stały się prawidłowością na obszarze euroazjatyckim i trwają do dziś.

Przeciętny Europejczyk kojarzy Azję Środkową z dwoma zjawiskami – siedliskiem ruchliwych i wojowniczych ludów koczowniczych oraz z Jedwabnym Szlakiem. Oba one odcisnęły silne piętno w historii powszechnej. Oba też uogólniają kulturowy charakter odrębnej „cywilizacji środkowoazjatyckiej”, polegającej na mozaice kulturowej, kontrastowej gospodarce i niwelującym po części ten kontrast handlu regionalnym oraz na dynamice migracyjnej. Jedwabny Szlak jest tylko symbolicznym hasłem, w istocie takich szlaków było w Azji Środkowej kilka. Łączyły one południowe fragmenty z Syberią, Chiny i Tybet były powiązane „szlakiem końsko-herbacyanym”, poprzez który Chińczycy ery Tang otrzymywali konie w zamian za sprasowaną zieloną herbatę. Średniowieczni kupcy indyjscy sprowadzali zaś stamtąd niewolników.

Szlak powstał w II w. p.n.e. jako gigantyczna, niemająca równych sobie arteria handlowa i dyplomatyczna prowadząca dwoma odnogami omijającymi pustynię Takla Makan. Północna zmierzała przez Siedmiorzeczcie ku Ferganie i Bucharze do Syrii oraz śródziemnomorskich wybrzeży. Siedmiorzeczcie było kluczowe, gdyż znajdowały się tu kwatery chanów tureckich dające bezpieczeństwo karawanom,

które odpłacały się darami i regularnym handlem na miejscu. Gdy ochrona ta straciła na znaczeniu wskutek waśni kazachsko-uzbeckich pod koniec wieku XVII, aktywność na szlaku zamarła.

Ten sam los spotkał jego morskie odgałęzienie. Flota stworzona przez admirała Zheng He przestała pływać po jego śmierci w 1434 r. i śmierci jego cesarskiego protektora. Cesarze dynastii Mingów nie kontynuowali jej, co oznacza, że nie mieli strategii handlu zagranicznego mimo dochodów z obrotu przyprawami korzennymi. Nie wspierali też lądowej nitki szlaku, który budował dobrą opinię o Chinach. Toteż w tak powstałą lukę łatwo wchodziły inicjatywy lokalnych kupców i to od nich zależała żywotność handlu między Azją i Europą.

Do akcji weszła też Rosja. Twierdza graniczna nad Irtyszem została z początkiem XVIII w. przekształcona w miasto Semipałatyńsk, a pogranicznym wojskom zlecono w porozumieniu z Kazachami ochronę drogi na zachód. W ten sposób miasto to przejęło funkcję oazy-przystanku z prawem pobierania opłat celnych. Ożywiło to znów handel z Chinami, tym razem z udziałem Rosji. Do miasta zaczęli zjeżdżać kupcy zagraniczni – z Afganistanu, Persji i Indii, którzy odnowili swoją aktywność z czasów średniowiecznych³. Dziś miasto jest częścią Kazachstanu i utraciło znaczenie handlowe na rzecz chińskiego Yiwu, które przywróciło Chinom ich biznesową rolę w handlu transkontynentalnym.

Handel był tylko częścią tych sił witalnych, które animowały Azję Środkową. Cały region składał się z ośrodków, w których spotykali się ludzie, towary oraz poglądy z różnych krańców kontynentu euroazjatyckiego. Arabowie, których fascynowała medycyna, łączyli nie tylko własne doświadczenia z greckimi i indyjskimi, ale też stworzyli centrum przyswajania tybetańskiej wiedzy o zdrowiu. Kalifacki dwór w Bagdadzie sponsorował również tłumaczenie arabskich dzieł z tego zakresu na tybetański⁴. To ostatnie wskazuje, że Arabowie cenili dorobek medycyny tybetańskiej i stymulując jej rozwój, liczyli na korzyści dla własnej wiedzy, zwłaszcza w dziedzinie farmacji ziołowej. Nie przeszkadzała im buddyjska tradycja tych doświadczeń ani ferwor ówczesnego prozelityzmu islamskiego⁵. Na dodatek perscy lekarze zatrudniani byli na tybetańskim dworze królewskim w VII i VIII w.⁶

³ Zemlyanitsyn [bez imienia], *Istoricheskiy ocherk Semipalatinska i ego trgovlya*, w: N.A. Maev (red.), *Materialy dlya statistiki Turkestarskogo kraya*, vyp. IV, Sankt Peterburg 1876, s. 1–86.

⁴ Ronit Yoeli-Tlalim, *Islam and Tibet: Cultural Interactions – An Introduction*, w: Anna Aksoy, Charles Burnett, R. Yoeli-Tlalim, *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, Ashgate, Farnham 2011, s. 4.

⁵ Tybetańczycy, mimo tendencji izolacjonistycznych, byli otwarci na obcą twórczość, czego dowodzi księga *Zla ba 'i rgyal po*, w której znalazły się odniesienia do praktyk medycznych w różnych kulturach, a zwłaszcza chińskiej, indyjskiej, arabskiej i nawet europejskiej (op. cit., s. 6–7).

⁶ R. Yoeli-Tlalim, *Islam and Tibet...*, s. 6.

Stepy azjatyckie torowały drogę ideom w dziedzinach, zdawałoby się, tak hermetycznych jak medycyna tybetańska, która korzystała z indyjskich, greckich i arabsko-perskich studiów nad zdrowiem na podstawie tłumaczeń tekstów źródłowych. Te ostatnie powstawały zresztą w regionie. Upowszechniły się one w Tybecie dzięki karawanom przybywającym po artykuł wysoko ceniony nie tylko w kosmetyce, mianowicie piżmo, które w tybetańskim wydaniu cieszyło się szczególnym uznaniem i dlatego godne było trudów organizowania wypraw handlowych w Himalaje. Powstawały w ten sposób syntezy doświadczeń płynących z otaczających obszarów. Była to wymiana obustronna, promieniująca wszakże szerzej.

Cofając się głębiej w przeszłość, znajdujemy dowody na to, że region pulsował życiem, które polegało nie tyle na wzajemnych najazdach, ile na kontaktach, które stawały się bodźcem przekształceń kulturowych. Warto oglądać je na tle życia gospodarczego, swoistej ekonomii politycznej czasów prehistorycznych. W tej optyce region jawi się jako cywilizacja oazowo-pasterska i na dodatek handlowa.

Kultury archeologiczne wyróżnione na obszarze stepu środkowoazjatyckiego w okresie poprzedzającym nową erę świadczą o przemienności populacji zamieszkujących ów obszar i tym samym o głównych migracjach, które przez niego się przetaczały. Było ich w czasie epoki brązu (czyli mniej więcej do początku naszej ery) pięć. Są to kultury afanasiewska, trwająca od 3300 r. p.n.e. przez około osiem wieków, następnie okuniewska (siedem wieków), andronowska (dwa wieki), karasukska (pięć wieków) i tagarska (trzy wieki). Pierwsze dwie kojarzone są z ludami irańskojęzycznymi, pozostałe są trudne do identyfikacji.

Wymienione kompleksy to dominujące w regionie zespoły społeczne, obok których istniały grupy pomniejsze, prawdopodobnie spokrewnione. Każda kultura archeologiczna to odrębna populacja, inny lud, co wskazuje na znaczne zróżnicowanie regionu już przed naszą erą. Częstotliwość ich zmian przyspiesza z czasem, ale brakuje śladów towarzyszących im oznak gwałtowności. Z drugiej strony, nie mogły one być w pełni pokojowe, co może sugerować znaną z czasów historycznych strategię spychania. Z drugiej strony, nie wiemy, skąd te nowe kultury się brały, jak wyrastały na aktorów dziejów oraz jak i dokąd schodziły ze sceny. Asymilacja i wtapianie się w nowe otoczenie mogą być odpowiedzią, co potwierdza nowsza historia.

Ekumena stepu była otwarta w tym samym stopniu na poglądy i przekonania. Tolerancja religijna w imperium mongolskim nie powinna zaskakiwać, gdyż była ona tradycyjnie obowiązująca w całym regionie na długo wcześniej i owocowała tym, że różne religie były akceptowane, konkurowały pokojowo, a pogromy na tle obcości wyznaniowej nie zdarzały się.

Wiedza o tym powinna zmodyfikować powszechne wyobrażenia o „dzikości” obszaru środkowoazjatyckiego. Tolerancja ta była powszechna w obu regionalnych

cywilizacjach – osiadłej oraz koczowniczej. Co więcej, właśnie religijne spotykały się z próbami ich powściągnięcia. Generalnie Azja, w tym także Środkowa, była ojczyzną licznych prób synkretyzowania w celu ustanowienia wspólnoty wierzeniowej przez łączenie nauk poszczególnych religii⁷.

Wyjątek w tym obrazie stanowili muzułmanie w pierwszym okresie prozelityzmu, jednakże z czasem i oni przyjęli powszechną zasadę poprawności religijnej. W konsekwencji, na terenie Azji Środkowej współistniały pokojowo buddyzm, islam, chrześcijański nestorianizm, endemiczny irański zoroastryzm, manicheizm, a od XVII w. krzewiło się nieśmiało współczesne chrześcijaństwo. Obok nich występowały wierzenia ludowe o lokalnym znaczeniu.

Jedyną religią powszechną powstałą w środowisku pasterskim był tengeryzm, wyznawany przez wczesnych Mongołów, Turków i inne ludy obszaru łańciskiego. Jego naczelnym bóstwem było Höh (Kök) Tengri, czyli Wieczne Niebieskie Niebo. Sugeruje to monoteistyczne założenia tej religii, ale traktuje się ją jako pochodną ideologii konsolidującej światopogląd kosmogoniczny i wstęp do tworzenia integralnej państwowości opartej na jednolitej idei. Współcześnie przeżywa ona renesans na fali odrodzenia kultury tradycyjnej, chociaż o ograniczonym zasięgu.

Współcześnie całą niemal Azję Środkową zamieszkuje muzułmanie, w tym niemal wszystkie ludy tureckie z wyjątkiem Jakutów i Tuwińczyków na skrajnym wschodzie oraz małej grupy Jugurów w zachodnich Chinach. Wschodnią granicę zasięgu islamu stanowią buddyjskie Tybet, Tuwa, Buriacja i Mongolia i jest to buddyzm tantryczny w wersji tybetańskiej (Mandżurzy, którzy przejęli buddyzm od Mongołów, obecnie rozproszeni wśród Chińczyków, wyznają jego chińską wersję). Tuwińczycy stali się buddystami w wyniku wymiany kulturowej z sąsiednimi Mongołami. Z kolei Jakuci wyznają prawosławie, które łączy z szamanizmem. Przepływ prądów ideowych zależy od intensywności kontaktów społecznych i politycznych. Interesujące jest to, że buddyzm indyjski, który przez Azję Środkową dotarł do Chin, nie przyjął się we wschodniej jej części poza krótkotrwałą jego recepcją na terenie Sinkiangu. Natomiast silnie oddziaływał w sferze iranojęzycznej (por. cywilizację Gandhary, która jednocześnie adaptowała wpływy hellenistyczne, dzięki czemu powstała buddyjska rzeźba w stylu greckim, upowszechniania w całym regionie w wersji miniaturowej, a jej dzieła można oglądać także w muzeach chińskich).

Szamanizm, który nie jest religią, ale zespołem wierzeń i rytuałów o charakterze bytowym, zachował wpływy w swojej ojczyźnie (Mandżuria, sąsiednia Syberia, obszar mongolski) i przedostał się do koczowników południowej części Azji

⁷ Akbar, cesarz dynastii Mogołów i wnuk Babura, wywodzącego się z Timurydów, stworzył taką integrującą religię *din-i-illahi*, która nie przyjęła się wskutek oporu dominujących w społeczeństwie muzułmanów.

Środkowej. Jest on tam domeną uzdrowicieli, którzy podejmują się również zadań wykraczających poza ochronę zdrowia i adaptowali własne elementy stroju oraz instrumentarium muzycznego⁸.

Podsumowując, należy podkreślić, że drogą upowszechniania wpływów kulturowych były migracje, najazdy, handel, sieć oaz i klasztorów oraz idee polityczne i religijne. Tak więc ogląd historii Azji Środkowej przez pryzmat napadów zbrojnych jest co najmniej uproszczony.

Technologia stepowców

Dynamika ludów stepowych wspomagana była wynalazkami ułatwiającymi poruszanie się i prowadzenie walki z siodła. Warunkiem koniecznym do powstania pasterstwa było udomowienie konia. Nastąpiło to w połowie IV tysiąclecia p.n.e.⁹ Chociaż okiełznanie konia nie było zabiegiem technologicznym, wymagało ono sprawności technicznej, odnawianej w każdym pokoleniu, gdyż tryb wypasu tabunów utrzymuje je w stanie półdzikim i każda sztuka oddzielnie wymaga ułożenia do jazdy. Przyuczone konie służą pasterzom i wojownikom, a więc dwóm stanom istotnym dla kondycji nomady.

Najciekawszym z wynalazków były bodajże rydwany bojowe. Pojawiły się one wśród koczowników w II tysiącleciu p.n.e. Wynalezione zostały prawdopodobnie na wschodnich terenach sąsiadujących z Morzem Kaspijskim¹⁰. Aby je skutecznie stosować, nomadzi wprowadzili lekkie koła szprychowe, które zastąpiły pełne drewniane koła, na jakich początkowo poruszały się wozy z jurtami mieszkalnymi. Sprawiały one, że konstrukcja stała się sprawna i sprężysta. Szybko podchwycono je w Chinach, Grecji i później w Rzymie. Na zachodzie były wykorzystywane w zawodach sportowych, ale okazywały się przydatne także w działaniach militarnych.

Po to, by sprawnie poruszać się wierzchem, potrzebne były strzemiona i siodło z wysokimi łękami. Z kolei do walki jedynym skutecznym rodzajem broni rażącej kawalerzysty była szabla. Ich autorstwo także należy przypisać środkowoazjatyckim pasterzom. Wymyślili oni też łuk kompozytowy, sklejonny z kawałków drzewa, kości i ścięgien zwierzęcych, daleko wydajniejszy od zwykłego łuku. Owa broń upowszechniła się wśród innych armii, które poznały również takie elementy taktyki

⁸ Danuta Penkala-Gawęcka, *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2006, rozdz. II.4.

⁹ David W. Anthony, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton University Press, Princeton NJ 2010, s. 264–265.

¹⁰ D.W. Anthony, Nikolai Vinogradov, *Birth of the Chariot*, „Archaeology” 1995, t. 48, nr 2, s. 36–41.

stepowej jak pozorowane ucieczki czy kombinacja oddziałów kawalerii i piechoty. Nomadzi spopularyzowali też chińskie wynalazki (po części udoskonalone) – rakiety gazowe oraz elementy uzbrojenia stosowanego w oblężeniu. Były to tarany do rozbijania bram i murów oraz miotacze długich na siedem metrów strzał. Wszystko to sprawiło, że nomadzi zachowywali przewagę bojową aż do wynalezienia broni palnej. Paradoksem historii jest to, że technologiczne i ekonomiczne zacofanie koczowników pozwoliło im dominować na polu walki dzięki prostym wynalazkom, zapożyczeniom oraz zróżnicowanej taktyce i kawalerii¹¹. Los każdego starcia bardziej zależał jednak od człowieka niż od techniki.

Brutalność koczowników

Wojna była podstawowym środkiem realizacji interesów w czasach wzmoczonej migracji, którym często towarzyszą nieracjonalne zachowania i niekontrolowane emocje. Te jednak rzadko charakteryzowały koczowników działających według założonego planu. Mongołom i Turkom zarzuca się, że wyróżniali się krwiożerczością i okrucieństwem, z czym można się zgodzić, rezygnując z kwalifikatora „wyróżniali się”. Jak wszystkie armie realizujące ambitne i wzniosłe ich zdaniem cele, nie ustępowali pod tym względem Europejczykom, którzy operując zaciężnymi wojskami, dawali im zwyczajowo prawo rabowania przez trzy dni (por. rok 1202 i zachowanie krzyżowców w dalmatyńskim Zadarze, po czym podobne rzezie dokonane w Konstantynopolu w 1204 r., który plądrowano i przy okazji mordowano opierających się przez rutynowe trzy dni).

Walki i ekscesy podczas wojny 30-letniej (1618–1648) w zachodniej Europie sprawiły, że straty w ludziach mogły sięgać 8 mln. Wandalowie grabili Rzym w 455 r. i mordowali jego mieszkańców, oszczędzając wykwalifikowanych rzemieślników, architektów i sprawnych administratorów. Podobnie postępowali Mongołowie, wyłuskując na zajętych ziemiach profesjonalistów, nie wyrzynając wszak na ślepo pokonanych, jak im się to zarzuca na podstawie emocjonalnych relacji kronikarzy. Wymagało to uprzedniego rozeznania, nietypowego dla wojennego stresu.

Zestaw stereotypów konieczny stosowanych przy opisie postępowania koczowników najeżdżających Europę wydaje się świadczyć o skuteczności ich propagandy wojennej. Miała ona siał strach po to, by osłabić ducha obrońców i zniechęcić ich do walki. Ta propaganda stosowała realne środki, którymi były pokazowe okrutne zachowania, ale ich alarmistyczne reprodukcje wśród zagrożonych agresją odpowiadało intencjom nadawców agresywnego przesłania. Tak więc potencjalne

¹¹ Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Cambridge University Press, New York 1984, s. 203.

ofiary same malowały ten terroryzujący obraz osłabiający zdolność przeciwstawienia się niebezpieczeństwu.

Zgodnie z takim obrazem, koczownicy byli głodnymi nędzarzami, żądnymi napełnienia brzuchów i sakiew, agresywnymi z natury i na gruzach cudzego dostatku budującymi swoją zasobność, pozbawiając napadniętych ich dóbr i nadziei na pomoc opatrności boskiej. Ta czarna sekwencja zarzutów zawierała logiczny niedostatek, bo wynędzniały agresor ma nikłe szanse na realizację swych ambicji, a opatrność winna by była zmobilizować się w odpowiedzi na chór modlitw. Jednak koczownicze wojska zdobywały punkty oporu i terytoria, jak Awarzy w Europie, albo porzucali zdobycze i znikali, jak to często czynili Mongołowie.

Nie ma potrzeby równoważyć tych zarzutów, na przykład argumentem, że ci sami koczownicy na swoich terytoriach bywali atakowani i dziesiątkowani przez ich rolniczych sąsiadów. Ci ostatni wprawdzie nie dokonywali aktów eksterminacji i ograniczali się do zajęcia terenów, Arabowie z kolei po wykonaniu misji nawrócenia na islam opuszczali podbite obszary.

Opis historyczny jest często motywowany ideologicznie. Dotyczy to na pierwszym miejscu Mongołów stereotypowo oskarżanych o wyjątkową brutalność. Zarzuty tego rodzaju powtarzają się we wszystkich praktycznie opracowaniach europejskich, zwłaszcza popularnych. Trudno przypuszczać, aby ta tendencja wynikała z wpływów rosyjskiej historiografii, która w Czyngis-chanie upatrywała niemal wroga ludzkości wskutek „jarzma” mongolskiego, w jakim ruskie księstwa trwały przez pewien czas, na wygodniejszych zresztą warunkach, niż tureccy władcy stworzyli swoim poddanym dalej na wschodzie (w tym także innym Turkom).

Tak więc według polskiej Wikipedii Czyngis-chan niszczył miasta, które zajmował, natomiast Turcy i Tamerlan jedynie je zdobywali, choć wydarzenia te miały przebieg bardzo podobny (por. hasło Bucharą). Z kolei w angielskiej wersji tegoż portalu Bucharą była tylko oblegana przez Mongołów, ale za to autor nie omieszczał podkreślić prześmiewczo, że zajęcie jej przez bolszewików w 1920 r. zakończyło się wywieszeniem czerwonej flagi. Jednak już w angielskim hasle Czyngis-chan nazywany jest „ludobójczym władcą”. Punkt widzenia zależy od niekonięcznie racjonalnych uprzedzeń.

Jest prawdą, że okrucieństwa po zdobyciu miast Chorezmu przybrały rozmiały nadzwyczajne, przyznał to sam Czyngis, tłumacząc się upokarzającym potraktowaniem członków jego misji dyplomatycznej, wysłanej z propozycją nawiązania stosunków handlowych jeszcze przed wyprawą na Chorezm. Jeden z posłów został zabity, a jego głowa odesłana Czyngisowi. Takie zachowanie uważane było za moralnie niedopuszczalne, a jednocześnie prowokacyjne. Adekwatna kara spotkała mocodawcę tego czynu, ale zbiorowa odpowiedzialność zastosowana wobec ludności cywilnej nie daje się usprawiedliwić. Część tej ludności została wszakże

oszczędzona, byli to wykwalifikowani specjaliści pojmani do prowadzenia projektów inżynierskich i administracji na terenach kontrolowanych przez Mongołów. Zresztą następne podboje nie przynosiły już tak intensywnych raportów kronikarskich o podobnym postępowaniu armii mongolskich.

Autorzy kronik powstałych na terenach sąsiadujących z Azją Środkową są szczególnie wyczuleni na koczujących pasterzy. Stosują oni dychotomiczny podział sąsiadów na ludy pasterskie oraz oazowe wraz z kompleksami rolniczymi. Wywodzi się on z pojmowania ekonomii politycznej obszaru, deprecjonującego jedną ze stron. Uzasadniony jest tylko bezpieczeństwem, ale jednostronnie pojętym. Wprawdzie wszystkie one prowadziły wyprawy wojenne, ale na przykład w optyce chińskiej niebezpieczne były głównie te, które organizowali koczownicy. Tak więc Sogdiana, kraina z oazami w dzisiejszej Bucharze, Samarkandzie i Chodżencie, dzięki wspomnianej dychotomii była klasyfikowana jako ośrodek handlowy. Miała ona jednak na koncie też zabory militarne, których Chińczycy im nie wyrzucali¹². Podejrzliwość, tendencyjność i przesada towarzyszą wszelkim konfliktom i być może w opisywanej sytuacji znamionują jedynie ich natężenie w epoce chaotycznych konfrontacji.

Tożsamości stepowe

Historyczne źródła świadczą o obecności w Azji Środkowej ludów irańsko-, mongoło- i turekojęzycznych. Dwa ostatnie będą tu nazywane zbiorczymi terminami Mongołowie lub Turcy. Ten ostatni wymaga pewnego usprawiedliwienia.

Ludy tureckie lub turekojęzyczne jest mylącym terminem na określenie wszystkich mówiących językami grupy tureckiej w rodzinie ąłtajskiej, gdyż tureckość jest powszechnie kojarzona z jednym tylko etnosem ulokowanym w Anatolii. Rosjanie poradzili sobie, wprowadzając określenie *tiurkskie* w szerszym znaczeniu, Anglicy zaś posługują się formą *Turkic*. W Polsce zaczyna upowszechniać się obco brzmiący termin ludy turkijskie¹³.

Z Azji Środkowej wyłonili się Indoeuropejczycy. Za ich praojczyznę uważa się stepy na północ od mórz Czarnego i Kaspijskiego. Wszyscy mówiący językami

¹² Średniowieczna diaspora sogdyjska w Chinach była bardzo wpływowa, m.in. dzięki silnemu korpusowi oficerskiemu zaciągniętemu przez armię dynastii Tang (618–907) w uznaniu jego wcześniejszych wojennych sukcesów, także w walkach z Chińczykami; por. Michael C. Howard, *Transnationalism in Ancient and Medieval Societies, the Role of Cross Border Trade and Travel*, McFarland & Co, Jefferson, NC 2012, s. 134–135.

¹³ Proponuje się też wersję Turkuci powstałą z końcówki -ud w językach ąłtajskich na oznaczenie liczby mnogiej. Żadna z nich nie upowszechniła się, więc pozostaniemy przy Turkach.

irańskimi są więc autochtonami na tym terenie. Stąd rozprzestrzenili się oni do Europy, Indii, północnych Chin, zachodniej Syberii i pozostały też w Azji Środkowej, dopóki ludy tureckojęzyczne nie zajęły większej części zamieszkiwanej przez nich przestrzeni. Wprawdzie, autochtoni mówili językami wschodniej grupy irańskich, dziś już niemal wymarłych i zastąpionych przez język farsi. Nie zmienia to faktu, że należeli do ludów irańskojęzycznych. Była to liczna grupa społeczeństw, w tym najliczniejsza z nich – Scytowie. Czy wyparli wcześniejszych autochtonów, czy tylko ujawnili historykom swą lingwistyczną tożsamość, tego nie dowiemy się, bo języków nie eksploruje się metodami archeologicznymi. Wiemy natomiast, że był to czas wielkiej ruchliwości przestrzennej, a przestrzeń w tej części świata nie mogła się oprzeć ludziom, może z wyjątkiem pewnych rejonów tajgi i tundry.

Wśród irańskiej większości w zachodniej Azji Środkowej były też więc ludy migrujące na wschód, inaczej niż ci spośród swoich pobratymców, którzy zadomowili się na półwyspie Dekan. Najdalej na wschodzie znaleźli się Tocharzy. Trafili oni do dzisiejszej chińskiej prowincji Sinkiangu (migracja nastąpiła przypuszczalnie w połowie III tysiąclecia p.n.e.). Są oni jednym z pierwszych iranojęzycznych ludów, które osiągnęły skrajnie wschodni parametr geograficzny, i jedynym, o którym mamy dość szczegółowe informacje. Wcześniej mówiliśmy o pięciu kulturach archeologicznych należących do tego zespołu, ale żadna z nich nie dotarła tak daleko. Tocharzy są interesującym przypadkiem z kilku powodów.

Jednym z nich jest tajemnicze pochodzenie (ich dwa znane języki są bardzo odległe od pozostałych irańskich) i fakt, że wywodząc się z zachodnich terenów regionu, znaleźli się na jego przeciwległym krańcu. Drugim jest złożony charakter ich gospodarki informujący, że w Sinkiangu obok hodowli uprawiali również rolnictwo. Trzecim powodem są mumie znajdujące w piaskach doliny Tarimu, przypisywane właśnie temu ludowi.

Chińskie kroniki identyfikują ich z ludem Yuezhi i odnotowują jako pierwszych znanych Chińczykom wyspecjalizowanych hodowców¹⁴. Tocharzy musieli być koczownikami w początkach swej migracyjnej epopei, gdyż żaden lud osiadły nie był odpowiednio przygotowany do podjęcia masowej i dalekiej migracji. To, że u jej celu stali się również wyspecjalizowanymi rolnikami, co potwierdza terminologia agrotechniczna znana z ich pisanych dokumentów, wynika ze zdolności przystosowawczych. Co więcej, pewna część Tocharów zurbanizowała się, przypuszczalnie wzorując się na oazach wokół pustyni Takla Makan.

¹⁴ Według Beckwitha tożsamość tych nazw, przynajmniej Tocharów i Yuezhi, jest oczywista dla filologów zajmujących się Azją Środkową; Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton University Press, Princeton 2009, s. 380.

Wiadomo, że obok nich funkcjonowały w Sinkiangu jeszcze cztery inne ludy iranojęzyczne, pozostają one jednak anonimowe, gdyż nie były piśmienne. Pięć owych ludów, które przemierzyły cały niemal step środkowoazjatycki jeszcze w epoce brązu, dowodzi tego, że dynamiczna ruchliwość charakteryzowała ten region przez całą jego historię. Wielka wędrówka ludów była więc stałą właściwością regionu w trybie długiego trwania historycznego.

W naszym krótkim przeglądzie pominiemy kwestię mumii tarimskich, które przez długi czas stanowiły zagadkę dla badaczy, odnotujmy tylko ich wyraźnie indoeuropejskie rysy¹⁵.

Dalsza historia Tocharów mieści się w standardowych procesach w regionie, gdyż musieli oni wrócić na ojczyste tereny, powtarzając drogę sprzed trzech tysięcy lat, wypchnięci przez nowych amatorów na ich miejsca. Nie wiadomo, co było przyczyną takich masowych przemieszczeń. Językowy dystans nawet pomiędzy grupami irańskimi sugerowałby brak koordynacji, musiał więc zaistnieć silny bodziec zewnętrzny wymuszający wędrówkę¹⁶. Nadal nie znamy natury tych bodźców, w nauce spotyka się tylko dwa hipotetyczne wyjaśnienia – wypierające uderzenie ze strony innej migrującej masy ludzkiej albo utrata środków utrzymania wskutek poważnych zmian w środowisku. Jeśli to pierwsze może być skutkiem drugiego, to wymaga wyjaśnienia, jak następne populacje obejmujące opuszczone miejsca zdołały je zagospodarować. Trzecie, trywialne wyjaśnienie, koncentruje się na pogoni za łupami.

Nie wiemy też, w jaki sposób pewne etnosy znikają ze sceny dziejowej, i obwiniamy o to asymilację, choć trudno jest uchwycić ją w akcji, zwłaszcza dla starszych epok. Decydującą rolę odgrywa tu polityka silnych państw dążących do konsolidacji potencjału różnych grup we wspólnotę, którą dziś nazywamy narodową. Tak postąpiła Persja, która do VII w. n.e. upowszechniła stosowanie jednego języka i zlikwidowała zróżnicowanie na Kimerów, Scytów, Saków, Sarmatów, Masagetów i Alanów. Zaskakiwało zniknięcie w ten sposób Scytów, pierwszego koczowniczego państwa, będącego silnym konkurentem dla Persji (Iranu).

¹⁵ Więcej na ten temat Elizabeth W. Barber, *The Mummies of Urumchi*, W.W. Norton, New York 1999; J.P. Mallory, Victor H. Mair, *The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West*, Thames & Hudson, London 2000. Genetyczna analiza 20 tocharskich mumii wykazała obecność dziewięciu mitochondrialnych haplogrup, które powstały i nadal istnieją w Eurazji zachodniej i wschodniej (w tym także w Europie). Oznacza to tylko tyle, że stepowe populacje pasterskie miały przymieszkę europejską (Li Chunxiang i in., *Analysis of Ancient Human Mitochondrial DNA from Xiaohu Cemetery: Insights into Prehistoric Population Movements into Tarim Basin, China*, „BMC Genetics” 2015, t. 16, nr 78).

¹⁶ Mobilizacja do migracji wymagała kanałów porozumienia, tymczasem sami Tocharzy mówili dwoma językami wzajemnie niezrozumiałymi, co wynika z licznych tekstów odkrytych w okolicach Takla Makan.

Związki handlowe Scytów z Grecją były na tyle silne, urozmaicone i zarazem pokojowe, że Scytia urosła do roli jednego z rozgrywających w polityce wschodnioeuropejskiej. Stała się też na tyle wpływowym podmiotem w historiografii Herodota, że popularność zdobył pomysł upatrywania w nich uczestników procesu etnogenetycznego niektórych narodów europejskich (por. też Jana Długosza o Sarmatach jako przodkach Polaków)¹⁷. W ten sposób wątki wyobrazeniowe spletają się z realiami gospodarczymi i politycznymi, tworząc jakość wymierną społecznie.

Okres irańskiej dominacji w Azji Środkowej zastąpiła dominacja Turków. Ich ekspansja notowana jest w źródłach archeologicznych w okresie VI-XI w. n.e. Kolonizacja turecka wyszła najprawdopodobniej z rejonu Altaju oraz zachodniej Mongolii i stopniowo rozlała się na wszystkie obszary Azji Środkowej i południowej Syberii (wraz z Jakucją). Zainicjowali ją Hunowie, którzy dominowali w konglomeracie ludów tureckich. Historię tę relacjonują tzw. inskrypcje orchońskie wyryte oryginalnym pismem runicznym na kamiennych stelach, pozostawione w dolinie rzeki Orchon w Mongolii oraz ich odpowiednika z Bayan Tsogto. Istniało tam centrum państwowości tureckiej, tzw. drugi chanat turecki, kolejne wcielenie chanatu Köktürk (Niebiańskich Turków), który założony w VI w. trwał z przerwami do połowy VIII w. System polityczny Turków opierał się na suwerenności rady starszyzny rodowej, która istniała też później w imperium mongolskim.

Mitem założycielskim Turków jest epos *Ergenekon*, który opowiada o tym, jak cały lud po klęsce zadanej mu przez nieprzyjaciół znalazł schronienie w dolinie szczelnie otoczonej górami i uwięziony w niej trwał przez cztery stulecia bez możliwości jej opuszczenia. Dopiero pewien kowal stopił skały, a wilk wyprowadził ludzi na zewnątrz. Na tej podstawie twierdzi się, że wilk jest tureckim totemem. Epos był wykorzystywany w imperium otomańskim w postaci patriotycznych narracji. Istnieje również jego odpowiednik mongolski zrelacjonowany przez Raszida al-Dina.

Otóż ci zamknięci w skalnych kazamatach (symbol niedoli dla koczownika) objęli panowanie nad niemal połową starego świata – od Mezopotamii po Indie – jako turecko-mongolskie imperium. Jego twórca Tamerlan, czysto tureckiego pochodzenia, zadeklarował swoją przynależność do linii Czyngis-chana i ogłosił się jego kontynuatorem. Timur legitymizował swoje władztwo małżeństwem z kobietą z rodu Czyngisa, rządząc w imieniu marionetkowych już wówczas chanów z jego autentycznej linii. Podobnie ożenił też swoich synów.

Przywódcy grup turekojęzycznych często odwoływali się do autorytetu Czyngis-chana i zapraszali na swoje dwory osoby podające się za jego potomków, w celu

¹⁷ Był to bodajże najwcześniejszy przejaw pozytywnej orientalizacji w dziejach europejskich.

podniesienia własnego prestiżu¹⁸. Takich „czyngisidów”, zwanych sułtanami, było wielu na terenie Azji Środkowej i występują oni do dziś. Tradycja wymagała, by przywódca, zwłaszcza posługujący się tytułem chana, sam był czyngisidem.

Turcy i Mongołowie nie przejawiali względem siebie postaw ksenofobicznych. Współpraca była częstsza niż konfrontacje zbrojne, które wynikały ze sporów symbolicznych i rzadko dotyczyły dóbr materialnych¹⁹. Tradycja imperialna stworzyła swoisty kult Czyngis-chana, również poza mongolskim społeczeństwem, wspólny dla dawnych poddanych. Widoczne jest to zwłaszcza u Kazachów, których warstwa arystokratyczna do dziś szczydzi fikcyjnym pochodzeniem z rodu Czyngisasa. Zasady sukcesji władzy u Turków zostały więc dostosowane do wymogu Czyngisowskiego namaszczenia. Ponieważ wśród pretendentów rzadko zdarzał się ktoś z odpowiednimi referencjami, a i relacje genealogiczne można było naciągać wedle potrzeby, Turcy wykorzystali mongolską tradycję „zięciów” (*churgen*), czyli obcych mężczyzn ożenionych z kobietami danego rodu, swego rodzaju sojuszniczych powinowatych. Według patrylinearnego systemu pokrewieństwa nie byli oni krewnymi, ale znajdowali się w pierwszym szeregu sprzymierzeńców, który obejmował krewnych konkretnego zięcia. Zgodnie z tą regułą szeroko pojęta przynależność do Czyngisidów nobilitowała również Turka. Zachodni badacze przypisali temu rodowi status arystokratyczny, choć pojęcie to nie jest w pełni adekwatne.

Z objęciem władzy nad regionem rozpoczęła się turkizacja wszystkiego, co nie było perskie, i dotknęło to też Mongołów. Ideologicznego wsparcia temu procesowi dostarczył islam, zakorzeniony już na tyle silnie, że nie można go było odrzucić. Nie było zresztą takiej potrzeby, gdyż dostarczał zwartego systemu wartości, niezbędne go w praktyce rządzenia.

Symbioza turecko-mongolska nie powinna zaskakiwać. Kontakty międzyetniczne, jeśli nie sprowadzają się do konfliktów, polegają na wzajemnej wymianie idei, reguł postrzegania świata, w tym koncepcji religijnych i dóbr kulturowych w postaci rozwiązań technologicznych. Nigdy w tych relacjach nie bywa tak, że tylko jedna strona coś daje uboższemu cywilizacyjnie, gdyż to ubóstwo jest względne i z reguły znajduje się w nim coś, co może zaspokoić potrzeby innej strony związku po przełożeniu na wartości ważne dla drugiej kultury. Jedyne w sferze literatury czy filozofii (także tej uprawianej oralnie) wymaga przekładu językowego,

¹⁸ P.P. Ivanov, *Oчерki po istorii Srednei Azii (XVI – seredina XIX v.)*, Moskwa 1958, s. 23. Należy dodać, że podłączanie się Turków pod tradycję Czyngisowską nie było zawłaszczeniem, lecz kontynuacją imperialnej tradycji wspólnoty ponadetnicznej, obowiązującej zwłaszcza w szeregach armii.

¹⁹ Najbardziej drażliwym tematem wspólnej historii jest cykl krwawych starć kazachsko-kałmuckich w trakcie przesiedlania się Kałmuków z Dżungarii nad Wołgę i powrotu ich części w XVIII w. Stanowią one odpowiednik chińskiej pamięci historycznej o krwiożerczych koczownikach, tym razem usadowionej we własnym środowisku koczowniczym.

w innych dziedzinach wystarczy kumulowanie spostrzeżeń i opatrywanie ich kontekstem interpretacyjnym.

W Azji Środkowej zatem nie ma nierównowagi relacji między partnerami w komunikacji międzykulturowej, wymianie towarów czy idei, która istnieje gdzie indziej, na przykład w opozycji Zachód i reszta świata. Tu wszyscy są równorzędni, nawet jeśli nie zawsze równowartościowi. Potrafią oni sprowadzać różnice do poziomu podlegającego negocjacom lub ten poziom wymusić. Ten układ stosunków między etnosami i wśród innych grup społecznych odbiega od powszechnej w Azji reguły hierarchicznej.

Pasterstwo

Prestiż pasterstwa jest oficjalnie podtrzymywany w krajach, w których ma ono znaczny (niekoniecznie przeważający) wkład w wytwarzanie produktu krajowego brutto. Zdarza się, że narzucane przez władze projekty modernizujące tryb produkcyjny (dotyczące zwłaszcza ochrony ekologicznej pastwisk czy zabiegów weterynaryjnych) krytykowane są zarówno przez pasterzy, jak i część ekspertów odwołujących się do sprawdzonej tradycyjnie wiedzy lokalnej. Powstaje wówczas konflikt między zwolennikami udoskonalania oraz rutyny odziedziczonej po minionych pokoleniach. W jego rozwiązaniu decydującą rolę odgrywa poziom zaufania do władzy centralnej, który ugruntował się w społecznym systemie wartości. Jednakże władze za swój obowiązek uważają podtrzymywanie przekonania, że szanują one skumulowane doświadczenie społeczne składające się na kapitał kulturowy i deklarują przywiązanie do tak ukształtowanej tradycji. Generalnie wszakże obie strony sporu uznają słusznie, że tylko pasterstwo jest w stanie zrównoważyć czynniki fizyczne ograniczające efektywność środowiska.

Klimat determinuje sposób gospodarowania w epokach przedindustrialnych, może sprzyjać jego intensywności lub sprowadzać go do poziomu wegetatywnej ekstensywności. Warunki klimatyczne wyznaczone są kilkoma wskaźnikami: średnią temperaturą w okresach miesięcznych, wielkością opadów i siłą wiatrów. Ich suma składa się na stopień kontynentalizacji klimatu, od którego zależy gęstość zalesienia (w relacji odwrotnej: im wyższa kontynentalność, tym rzadsza pokrywa drzew), co z kolei określa konsekwencje obniżonej ilości opadów (im więcej lasów, tym dłuższa trwałość nawilgocenia). Są one regulowane dodatkowo specyfiką lokalną – dolinnością lub górzystością scenerii (por. wieczne oazy charakter zapadliny turfańskiej lub skokowe różnice wilgotności w dolinach górskich typu alpejskiego oraz u podnóży gór) czy naturalną melioracją gleb zależną od ich glinistości lub piaszczystości, a dodatkowo od chemicznego składu ziem.

Powyższe czynniki decydowały o zmianach zachodzących w Azji Środkowej, które zmieniły jej oblicze w ciągu ostatnich kilku tysięcy lat. Sprowadzały się one do następujących po sobie okresów arydyzacji (pustynnienia), których cykl rozpoczął się dla stepów środkowoazjatyckich od Europy wschodniej po Mongolię w pierwszej połowie III tysiąclecia p.n.e. i trwał niemal do połowy II tysiąclecia p.n.e., choć jego intensywność miała lokalne odmienności²⁰. Charakteryzował się on często drastycznym spadkiem ilości opadów oraz zmianą typu klimatu na kontynentalny. Okres relatywnego nawodnienia regionu skończył się po około pięciu stuleciach i nastąpiły po nim dłuższe interwały kolejnych lat suchych, trwające do dziś²¹.

Rozchwiana sytuacja ekologiczna sprawiła, że niektórzy badacze przypisują silniejszym nawrotom arydyzacji przyczynę masowych migracji pewnych grup ludzkich. Historycy stereotypowo sugerują, że migracje te wywoływane były zderzeniem z innymi populacjami i siłowym spychaniem jednych przez drugich. Owe zderzenia musiały mieć bardziej racjonalne powody niż zwykła niechęć i ksenofobia wobec sąsiadów. Powstaje jednak pytanie, dlaczego obie grupy, które znalazły się w owym zderzeniu, nie uciekały solidarnie przed pogorszeniem warunków bytowania, na co odpowiedzią może być nadzieja jednej ze stron, że w pojedynkę lepiej sobie dadzą radę z nieprzyjazną aurą.

Istotniejsza wydaje się kwestia wpływu klimatu na wybór sposobu pozyskiwania środków do życia, w tym wypadku pojawienia się w tej roli pasterstwa. Ewolucjoniści XIX-wieczni zakładali, że istniała prosta linia rozwojowa systemów gospodarczych prowadząca od wędrownego zbieractwa i myślistwa przez koczowniczą hodowlę do rolnictwa. Autorzy z początków XX w. uważali zgodnie z przeważającym w owym czasie kierunkiem myślenia, że ostatni etap odbył się drogą dyfuzji, podobnie jak inne importy kulturowe, od strony zaawansowanych cywilizacji rolniczych z południa. Miały one przekazać mieszkańcom stepów swoje doświadczenia z prowadzenia hodowli jako wspomagającej gałęzi rolnictwa²². Ten typ interpretacji odbierał ludom peryferyjnym zdolność kształtowania swego losu i przekształcał je w klientelę rozwiniętych cywilizacji.

²⁰ Aleksandr Tairov, *Izmeneniya klimata stepoi i lesostepei Tsentral'noi Evrazii vo II-I tys. do n.e.*, Chelyabinskii gosud. universitet, Chelyabinsk 2003, s. 16–17. Podobne obliczenia robiono także dla czasów wcześniejszych, sięgających 20 tysięcy lat wstecz, one również wykazały cykliczne rewolucje klimatu, ale pomijamy je, gdyż nie interesują nas one w kontekście pasterstwa.

²¹ Tereny sąsiadujące z zalesionymi obszarami Syberii przeżywały ten proces pogorszenia klimatu łagodniej. To samo dotyczyło stref dolinnych irygowanych rzekami górskimi albo sztucznymi kanałami, które stały się oazami na półpustyniach.

²² Por. pogląd Owena Lattimora. O. Lattimore, *Inner Asia, from Inside and Out*, „Pacific Affairs” 1954, t. 27, nr 2, s. 160–170, s. 162.

Inny punkt widzenia wskazuje w tym trybie zdobywania środków do życia innowacyjne rozwiązanie, pozwalające adaptować do potrzeb człowieka bezużyteczne lub trudne w eksploatacji tereny. Jest to twierdzenie prawdziwe w sensie generalnym, ale innowacyjność nie jest potrzebą egzystencjalną, więc sama z siebie nie powoduje z reguły istotnych zmian, tym bardziej rewolucyjnych w gospodarce człowieka. Wszechstronny znawca pasterckiego nomadyzmu, jakim jest Anatoly M. Khazanov, unika proponowania cezury jego początków, wskazując na wielość możliwych bodźców²³. Jednakże, jak wskazują nowsze badania, wiele kultur rolniczych neolitu stało się ofiarami klęski ekologicznej polegającej na degradacji gleb i ich wysuszeniu, co wymuszało porzucenie nieproduktywnego rolnictwa i przejście do nowego typu eksploatacji środowiska, czyli właśnie pasterstwa. Ta ekologiczna hipoteza zdobywa coraz szerszą popularność.

Nie istnieją dowody na prawdziwość teorii ewolucjonistycznej, że pasterstwo jako ekstensywna gospodarka zastąpiło zbieractwo i łowiectwo, a dopiero po nim człowiek wynalazł produkcję rolniczą w okresie neolitu. Ta sekwencja wynika z oceny poziomu sprawności owych systemów i przekonania, że postęp musi być linearny²⁴. Tymczasem istnieją liczne archeologiczne wskazania, że rolnictwo występowało w Azji Środkowej przed lub równoległe z pasterstwem. Przypuszcza się, że pasterstwo mogło powstać równocześnie z rolnictwem w początkach neolitu, ale jedynie na gorszych glebach, niesprzyjających kultywacji (dotyczy to przede wszystkim Bliskiego Wschodu). Na szerszą skalę stało się przeważającym sposobem gospodarowania jako reakcja na trwałe zmiany klimatyczne. Niektórzy badacze utrzymują jednak, że hodowla drobnych zwierząt pojawiła się w sposób naturalny w początkach neolitu (np. w Anatolii przed 9 tys. lat) i współistniała z łowiectwem. Może to dotyczyć długotrwałego procesu udomawiania owiec i kóz przetrzymywanych w pobliżu obozowisk²⁵.

Geneza pasterstwa środkowoazjatyckiego, jak i w innych regionach świata, może więc tkwić w kryzysach ekologicznych, które wystąpiły w czasach neolitycznych, gdy rolnictwo stało się podstawowym i efektywnym trybem gospodarowania oraz pozyskiwania żywności przez człowieka. Przyczyny tych kryzysów były

²³ Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Cambridge University Press, New York 1984, s. 88–89, 117–118.

²⁴ Przegląd opinii na temat historii pasterstwa patrz: tamże, rozdz. 2. Wynika z niego, że pierwszym, kto zasugerował związek między sposobem gospodarowania a sytuacją klimatyczną i wskazał na konieczność jego dostosowania do wynikłych z tej sytuacji warunków ekologicznych, był Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, t. 1, Oxford University Press, London 1935. Opinia ta została przyjęta przez znaczną część badaczy (choć nie wszystkich) dopiero w latach 70. XX w.

²⁵ Emily Louise Hammer, Benjamin S. Arbuckle, *10,000 Years of Pastoralism in Anatolia: A Review of Evidence for Variability in Pastoral Lifeways*, „Nomadic Peoples” 2017, t. 20, s. 214–267, 222–227.

dwojakiego rodzaju. Pierwszą, w skali lokalnej, okazało się nieostrożne traktowanie gleby jako środka produkcji, wynikające z niezajomości relacji między jej wydajnością a poszanowaniem praw ekologii. Chodziło więc o nieracjonalne eksploatowanie gruntów, wynikające z założenia, że ziemia jest nieodmiennie darczyńcą swoich płodów. Drugi typ kryzysu wynikał z ogólnoklimatycznych zmian, obejmował on szersze obszary i nie był bezpośrednio uzależniony od działań człowieka.

Jednostronny charakter produkcji pasterskiej z definicji skazuje ją na współpracę ze społecznościami rolniczymi. Specjalizacja praktycznie uniemożliwia reformowanie jej przez zmiany technologiczne. Jak każda wyspecjalizowana działalność bez odpowiedniego oprzyrządowania wymusza jej trwanie w odziedziczonym kształcie.

Pasterze bezustannie stoją przed koniecznością uzupełniania diety własnej o produkty wytwarzane poza nią, czyli przynajmniej o artykuły mączne oraz sól. Do tego dochodzą dzisiaj cukier i herbata, gdyż mleko nie jest napojem uniwersalnym. Zwykle jednak potrzeby pasterzy są szersze, co wymaga stworzenia komplementarnej sieci wymiany handlowej o charakterze lokalnym lub transgranicznym i taka zwykle funkcjonuje.

Z kolei dieta zwierząt hodowlanych wymaga cyrkulacji stad na sezonowych pastwiskach w cyklu rocznym, co zapewniają ciągłe przekoczowania. Zdarzają się też okresowe blokady w wyżywieniu zwierząt w postaci zakłóceń opadów, powodujących letnie i jesienne susze, albo też nadmierne opady zimowe połączone z mrozami, utrudniające zwierzętom kopytnym dostęp do trawy pod warstwą zlodzonego śniegu. Takie okoliczności należy przetrwać, do czego pasterze są przygotowani, nawet jeśli powtarzają się one zbyt często.

Krótkotrwałe klęski pogodowe zdarzają się regularnie we wszystkich systemach gospodarowania, ale klęski klimatyczne, które destabilizują ekologię otoczenia, właściwe są zwłaszcza pasterskiej gospodarce stepowej. Degradacja gruntów zubażająca porost traw, arydyzacja i salinizacja są plagami trwałymi i ciągną się przez dziesięciolecia. Wymuszają one stosowanie środków zaradczych, wśród których skuteczną byłaby tylko agrotechniczna przemiana gleby. Dla nomady nie ma w zasadzie innego wyboru jak tylko wędrówka w poszukiwaniu nowego środowiska. Zawłaszczenie terenów wykorzystywanych przez sąsiednią grupę spowodowałoby poza krwawym konfliktem jedynie krótkotrwałe poszerzenie bazy pokarmowej dla stad. W rachubę wchodzi więc dalekodystansowa wędrówka, prowadząca do napięć i starć z lokalnymi mieszkańcami.

Periodyczne ucieczki z miejsc dotkniętych głodem czy innymi nieszczęściami i zagrażających przetrwaniu są prawem natury. Zakłócają one wygodny tryb życia zamożniejszej części ludzkości, która nie potrafi się dzielić swoim dostatkami. Niektóre religie (buddyzm, islam) wprowadziły obowiązek dzielenia się w postaci rytualnej jałmużny w celu wpojenia zasady współodczuwania z bliźnimi. Nie ustalono

wszakże, czy bliżnim jest także osoba spoza własnego społeczeństwa, czy na to miano zasługuje zbiorowość nazywana barbarzyńcami. Dziś, podobnie jak w średniowieczu, indywidualistyczne cywilizacje skłonne są kolektywnie odmawiać tego przywileju wobec dowolnie definiowanych obcych. Wobec swoich zaś kapitalizm stworzył klasyfikację na leniwych i zaradnych, co również jest swego rodzaju redystrybucją prawa do człowieczeństwa.

Ulubioną zabawą intelektualną osiadłych jest ironizowanie na temat systemu wartości koczowników. Przypisuje się im instynktowne wprost zachowanie na widok cudów cywilizacji rolniczej: wdrzeć się, ograbić i uciec z łupem. Inna skrajna reakcja to współczucie inspirowane prostotą życia, jego niewygodami i zdaniem się na los kaprysów przyrody, a także brakiem estetycznych gustów, przejawiającym się w niechęci do gromadzenia dzieł rzemiosła artystycznego i sztuki. Stereotypy te inspirują rządzących państwami, na terenie których występują koczownicy, by ich osiedlić, zmodernizować i skierować na „właściwą” drogę rozwoju. Ułatwiłoby to obliczanie i ściąganie podatków oraz ukróciło nielegalne przekraczanie granic oraz przemyt. Cele te zresztą już osiągnięto innymi metodami, zatem wygody dla państwa nie są realnym motywem.

Istotniejsze wydaje się XIX-wieczne i postkolonialne w istocie przekonanie, że pasterstwo jest podrzędnym typem strategii gospodarowania, niższą ewolucyjnie formą istnienia społeczeństw, uzewnętrznioną w niedorozwoju ich kultury. Ilustruje ją starotestamentowe uogólnienie o barbarzyńskość Kaina (pasterza), czarnego charakteru obciążonego grzechem bratobójstwa na Ablu (rolniku). W tej opcji obowiązkiem państwa jest nieść kaganek modernizacji i podnosić poziom kultury pod dachami jurt. Ma to być kultura na miarę nowoczesności, znamionująca koniec ewolucji pojmowanej w konwencji społecznego darwinizmu. Oznaczałoby to eliminację pasterstwa koczowniczego jako stylu życia.

Inną formę dobrobytu wymyślili ideologowie neokonserwatywni i sprowadza się ona do prywatyzacji pastwisk. Forma ta dobrze funkcjonuje na wielkoobszarowych fermach hodowlanych, na przykład w Argentynie, ale nie odpowiada potrzebom pasterzy azjatyckich czy afrykańskich, którzy powszechnie stosują otwarty dostęp do miejsc, gdzie rośnie trawa. Gdyby była idealnym rozwiązaniem, wprowadziliby ją spontanicznie sami zainteresowani. Tymczasem stada wypasane na Starym Kontynencie muszą manewrować między sezonowymi pastwiskami, dość daleko od siebie położonymi i charakteryzującymi się odmiennymi trawami. Trzeba dotrzeć do tych miejsc, koczując nieraz kilka dni. Z tego powodu scalanie ich w jedną ogrodzoną działkę jest niepraktyczne.

Pomysł bierze się z koncepcji Garretta Hardina zwanej „tragedią wspólnot”²⁶. Wywodziła się ona z inspiracji Thomasa Malthusa i argumentowała, że powszechny dostęp prowadzi do konfliktów, a przede wszystkim zniechęca do inwestowania w ochronę przed degradacją ekologiczną. Były to obserwacje prawdziwe, ale nie brały pod uwagę argumentów przeciwnych. Drogą sugerowaną przez Hardina poszło kilka krajów, wśród nich Chiny, które chętnie liberalizują część swojej gospodarki. Skutki tego wyboru są na razie negatywne.

Politycy są zaskoczeni nieprzychylną reakcją pasterzy na wszelkie projekty modernizacyjne, tłumacząc je tępym konserwatyzmem. Ten konserwatyzm rzeczywiście występuje, ale oznacza przywiązanie do tradycyjnych wartości, które definiują tożsamość owych ludzi i sedno ich kultury. Oczywiście jest wielu takich, którzy porzucają nomadyczny tryb życia, jeśli oferuje się im korzystanie z urządzeń zapewniających wygody bytowe, gdyż presja konsumpcjonizmu dotarła na stopy i zachęca do skróconego dnia pracy za stałą pensję. Dostępność konkurencyjnych bodźców jest tym, co nowoczesne państwo opiekuńcze może zaoferować, musi jednak rozważyć konsekwencje rezygnacji z ważnego dotąd działu produkcji.

Oazy

Oaza jest terenem wyróżniającym się od niezamieszkanego i nienadającego się do gospodarczego wykorzystania otoczenia przez własne źródło wody. Może nim być rzeka, jeśli jest przystosowana do nawodnienia sąsiadujących i nieurodzajnych gruntów. Oaza charakteryzuje się ponadto bujną roślinnością, także wysokopienną, sygnalizującą z daleka swoją odmienność. Ta ostatnia obejmuje nie tylko zdolność uprawy roślin zbożowych, ale też tworzy warunki dla rozwoju społeczności zdolnej do samodzielnego utrzymania się w zakresie konsumpcji i organizacji. Jej przestrzenny zasięg nie ma znaczenia pod warunkiem zachowania wyróżnika w postaci nieprzyjemnego człowiekowi otoczenia zewnętrznego. Duże obszary oazy mogą być siedliskiem dla miasta, będącego ośrodkiem władzy nad terenem obejmującym inne oazy i zamieszkane okolice. W takim ośrodku mogą się mieścić instytucje religijne (klasztory), naukowe (szkoły różnego typu, biblioteki), zdrowotne (szpitale, domy opieki) itp. oraz wolnostojące konstrukcje typu dzieł sztuki.

Dla handlu karawanowego, pielgrzymów i wszelkiego rodzaju wędrowców oazy w stepie miały zasadnicze znaczenie – były one flagowymi miejscami regionu

²⁶ Garret Hardin, *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, nr 162, s. 1243–1248. Autor najwyraźniej we wspólnotach pastwiskowych upatrywał bakcyła socjalizmu. Por. krytyka jego koncepcji: Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York 1990.

i współtworzyły jego charyzmę reprezentowaną przez legendy opiewające jego bogactwo materialne i duchowe. Duże oazy były tworem typu miasta-państwa wraz z całym otoczeniem rozwiniętego rolnictwa. Zsumowana potęga ich różnorodności i zarazem znaczenia rządzących nimi wpływowych chanów czy emirów określała wpływy samej miejscowości i losy tych terenów. Była to władza nie tylko polityczna, lecz także symboliczna i światopoglądowa, wynikająca na przykład ze znaczenia działających tam uczonych czy prestiżu wybitnych duchownych. Ważyła ona na losach konkretnego terenu, którego mentalny splendor odgrywał rolę ochronną podczas wojen.

Oazy współtworzyły obraz wyrafinowanej cywilizacji, chętnie porównywany z tym, co stworzył świat zewnętrzny. Lokalni władcy wiedzieli, że ich siła tkwi nie tyle w przypałacowym garnizonie, ile w duchowych wartościach tworzonych w swoistych salonach wiedzy, jakimi były biblioteki kwitnące pod patronatem chana i studia uczonych pozostających na jego wikcie. Oficjalny islam nie przeszkadzał badaniom buddologicznym ani ludowym praktykom zoroastrianizmu i manicheizmu. Jeszcze w późnym średniowieczu tolerancji religijnej towarzyszyła tolerancja intelektualna.

Większość oaz w Azji Środkowej powstała wskutek inżynierii irygacyjnej – niektóre z nich nawet przed naszą erą lub na jej początku. W tym czasie rozpoczęły się bardziej systematyczne prace nad budową kanałów rozprowadzających wodę do pól, główne kanały osiągały zaś długość ponad 100 km²⁷. Pozwoliło to na przejście od gospodarki samowystarczalnej, na potrzeby własnych mieszkańców, do wieloasortymentowej i wyspecjalizowanej, co umożliwiało nawiązywanie kontaktów z urozmaiconymi i dalej położonymi rynkami.

Duże oazy miały znaczenie gospodarcze w skali regionalnej dzięki własnej wytwórczości lub pośrednictwu handlowemu z dalekimi rynkami albo też z sąsiednimi społecznościami koczowniczymi w zależności od rodzaju produkcji i różnorodności występującego w nich rzemiosła. Zapewniało to im długie trwanie, czemu sprzyjała tradycja rzetelności prowadzonego biznesu oraz bezstronności wobec klienteli.

Bliskość oaz zachęcała nomadów do przechodzenia na półosiadłość i wdrażania mieszanej gospodarki, a niekiedy bogatsi wykupywali ziemię orną i stawiali się ziemianami wydzierżawiającymi grunty. Transformacja do rolnictwa sprawiała, że dawni koczownicy uczyli się dość szybko samodzielnej budowy kanałów i ich konserwacji. Działo się tak częściej w zachodniej części regionu, gdzie rolnictwo

²⁷ W oazie Karshi był nawet kanał długości 200 km. Nie wszędzie warunki pozwalały na intensywne inwestycje i jeszcze w początkach naszej ery odległość między oazą Chorezmu i najbliższą w Bucharze wymagała odbycia podróży ośmiodniowej; A.M. Khazanov, *Nomads and Oases in Central Asia*, w: John A. Hall, I.C. Jarvie (red.), *Transition to Modernity. Essays on Power, Wealth and Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 69–89.

było intensywniej rozwinięte, podczas gdy na przykład w Siedmiorzeczcu zdarzały się przypadki wypierania rolników i zamieniania pól w pastwiska.

Oazy odgrywały istotną rolę w wymianie kulturowej pomiędzy odległymi ośrodkami, pozwalały łączyć ze sobą doświadczenia intelektualne Chin, Persji, cywilizacji arabskiej, nawet Indii i Europy. Mongołowie, podobnie jak Arabowie, Indusi (zwłaszcza za rządów Asioki) i później Turcy postrzegali kulturę jako wartość ogólnopaństwową, nieograniczoną do pojedynczych praktycznych rozwiązań, lecz współtworzącą siłę państwa²⁸. Już na początkowym etapie powstawania imperium Czyngis powołał kancelarię posługującą się pismem i tworzącą zapiski historyczne. Tak powstała kronika zwana *Tajną historią Mongołów*. Rządy mongolskie w Chinach podtrzymały tę tradycję, kiedy na przykład ściągano perskich astronomów w celu konfrontacji z wiedzą zebraną przez Chińczyków.

Mongołowie nie narzucali Chińczykom ani innym podbitym ludom własnych norm kulturowych, ale cudze chcieli znać, choć nie bardzo wiemy, jak je użytkowali. Księgozbiory z czasu panowania dynastii Yuan wzbogacały się o traktaty geograficzne i medyczne oraz zbiory map. Działo się to za sprawą „agentów wiedzy” dokonujących kwerendy bibliotek przechowywanych w oazach i kopiujących bardziej interesujące dzieła.

Biblioteki oazowe oraz szacunek dla nauki sprawiały, że w oazach znalazł oparcie ruch „oświecenia islamskiego”, czyli okres aktywności intelektualnej zarówno w humanistyce, jak i w naukach przyrodniczych. Trwał on między VIII i XIV w., czyli do podbojów Tamerlana, które zaburzyły spokojne funkcjonowanie instytucji przychylnych nauce.

W ten sposób skończył się „złoty wiek” w historii Azji Środkowej. Pozostało jednak jej drugie oblicze, polegające na tworzeniu sieci kontaktów między kulturami. Ich intensywność stanowiła specyfikę regionu od czasów prehistorycznych i przetrwała do dzisiaj. Rola migracji w tych kontaktach spadła do minimum, chociaż zmiany klimatyczne wciąż pogarszają stan środowiska, czemu człowiek może przeciwstawić jedynie zalesianie wspierane przez aktywność państwa.

Modernizacja ustabilizowała relacje między państwami i lokalnymi ośrodkami władzy oraz pomiędzy koczownikami i osiadłymi rolnikami, normalizując wymianę towarową, co zlikwidowało wzajemne wymuszenia. Oazy istnieją nadal i rozbudowują się. Z krajobrazu zniknęły karawany, zastąpione współczesną infrastrukturą komunikacyjną. W ten sposób Azja Środkowa straciła swój romantyczny urok, ale zachowała splendor architektury będącej jej najwyższym osiągnięciem kulturalnym, obok pamięci o dziełach ludzi nauki.

²⁸ Por. Thomas T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Summary

Central Asian Civilisation

The paper presents a general overview of relations between sections of the region's population in historical perspective starting from the Bronze Age. The history of Central Asia has been in essence the constant great migration of ideas following the exchange of populace and goods. It is seen as a network of cultural, trade and political exchanges constituting its specific civilisation based on parallel relations that balance partners' worthiness according to their merit, achievements, usefulness, creative endeavour, and political influence. Imperial neighbours of the region who had not respected cultural parity in variety were at loss in building mutual relationships.

Keywords: Central Asia, history of Central Asia, Central Asian cultures, grasslands' identities, pastoral life

Słowa kluczowe: Azja Środkowa, historia Azji Środkowej, imperia Azji Środkowej, ludy Azji Środkowej, kultury środkowoazjatyckie, pasterstwo, tożsamości stepowe

Bibliografia

1. Anthony D.W., *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton 2010.
2. Anthony D.W., Vinogradov N., *Birth of the Chariot*, „Archaeology” 1995, t. 48, nr 2.
3. Barber E.W., *The Mummies of Urumchi*, New York 1999.
4. Beckwith Ch.I., *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton 2009.
5. Hammer E.L., Arbuckle B.S., *10,000 Years of Pastoralism in Anatolia: A Review of Evidence for Variability in Pastoral Lifeways*, „Nomadic Peoples” 2017, t. 20.
6. Hardin G., *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, nr 162.
7. Howard M.C., *Trans-nationalism in Ancient and Medieval Societies, the Role of Cross Border Trade and Travel*, Jefferson 2012.
8. Ivanov P.P., *Ocherki po istorii Srednei Azii (XVI–seredina XIX v.)*, Moskva 1958.

9. Khazanov A.M., *Nomads and Oases in Central Asia*, [w:] J.A. Hall, I.C. Jarvie (red.), *Transition to Modernity. Essays on Power, Wealth and Belief*, Cambridge 1992.
10. Khazanov A.M., *Nomads and the Outside World*, New York 1984.
11. Li Chunxiang i in., *Analysis of Ancient Human Mitochondrial DNA from Xiaohu Cemetery: Insights into Prehistoric Population Movements into Tarim Basin, China*, „BMC Genetics” 2015, t. 16, nr 78.
12. Mallory J.P., Mair V.H., *The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West*, Thames & Hudson, London 2000.
13. Masson V.M., Dani A.H. (red.), *History of Civilizations of Central Asia*, t. 1–6, Paris 1994–2005.
14. O. Lattimore, *Inner Asia, from Inside and Out*, „Pacific Affairs” 1954, t. 27, nr 2.
15. Ostrom E., *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York 1990.
16. Penkala-Gawęcka D., *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*, Poznań 2006.
17. Tairov A., *Izmeneniya klimata stepi i lesostepei Tsentral'noi Evrazii vo II–I tys. do n.e.*, Chelyabinsk 2003.
18. Thomas T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge 2001.
19. Toynbee A.J., *A Study of History*, t. 1, London 1935.
20. Yoeli-Tlalim R., *Islam and Tibet: Cultural Interactions – An Introduction*, [w:] A. Aksoy, Ch. Burnett, R. Yoeli-Tlalim, *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, Farnham 2011.
21. Zemlyanitsyn, *Istoricheskiy ocherk Semipalatinska i ego trgovlya*, [w:] N.A. Maev (red.), *Materialy dlya statistiki Turkestanskogo kraya*, Sankt Peterburg 1876.